Le strategie del chiedere nelle «Lettere» di Caterina da Siena[1]

Rita Librandi
Università della Basilicata

Abstract

Le *Lettere* di Caterina da Siena sono state più volte studiate sul piano dell'espressione linguistica e delle strategie retoriche, e se ne sono evidenziate tanto le caratteristiche di unitarietà quanto i tratti di variazione in rapporto al destinatario e all'argomento. Lo studio che qui si presenta intende individuare l'incidenza dell'intenzione comunicativa sul variare di lingua e stile lungo il *corpus* delle *Lettere*. Si analizzano in particolare i procedimenti messi in atto dalla santa senese per chiedere ai propri interlocutori l'obbedienza al volere divino, l'osservanza di alcune regole comportamentali o, con maggiore energia, l'azione decisa contro i nemici della fede. In tutte le lettere, infatti, un posto centrale e ineliminabile è assunto dalla *petitio* rivolta in forme adeguate e diverse ai propri destinatari. Il chiedere e l'oggetto della richiesta sono sottolineati ora da un uso sapiente dei verbi *volere* e *pregare*, ora dalla sostituzione impercettibile del pronome allocutivo che spersonalizza l'interlocutore, ora dall'alternarsi della prima e della seconda persona in rapporto al contenuto da comunicare. Il rilievo dato a ciò che Caterina chiede, e al modo in cui lo chiede, è senz'altro legato al ruolo profetico della santa, che nelle *Lettere*, al contrario di quanto avviene nel *Dialogo della divina provvidenza*, affiora in modo costante. Caterina è profeta, perché profetica è la missione di chi si pone come guida dei cristiani nella loro vita storica ancor prima che nella loro spiritualità, e ogni strategia messa in atto nell'epistolario per ottenere la vittoria del bene è testimonianza di una tale funzione.

Parole chiave: lettere di Caterina da Siena, strategie retoriche, il comando e la richiesta, il ruolo profetico, il magistero.

Abstract

The Strategies of Asking in the «Letters» of Saint Catherine of Siena. The *Letters* of St. Catherine of Siena have been repeatedly studied for their linguistic expression and rhetorical strategies; both similarities and differences relative to the recipient and to the topic have already been focused. The study here presented seeks to establish the effect of the communicative intention on changes in language and style in the corpus of the *Letters*. In par-

1. Si presenta qui una versione lievemente modificata della relazione tenuta al VII Seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Franceschini su *Caterina da Siena. Testo contesto e fortuna dell'«Epistolario»*, tenutosi a Firenze, Certosa del Galluzzo, il 12 giugno 2001. Ringrazio gli organizzatori del Seminario per l'autorizzazione concessami.

VISIT…

ticular, the procedures used by Catherine in asking her correspondents to obey the divine will, observe some rules of conduct or, more passionately, vigorously act against the enemies of faith are analyzed here. In all the *Letters*, a central position is taken by the *petitio* which is addressed in different and adequate styles to the recipients. The asking itself and the object of it are underlined either by a sophisticate use of the verbs *to want* and *to pray*, or by the unnoticeable substitution of the addressing pronoun that depersonalizes the interlocutor, as well as by the alternate use of the first and second person, according to the content to be conveyed. The relevance ascribed to what Catherine requires, and the way in which she demands it, is related to the Saint's prophetic role which regularly emerges from the *Letters*, while it is absent in the *Dialogue of Divine Providence*. Catherine is a prophet: prophetical is the mission of one who sets herself as a guide to Christians in their wordly affairs rather than in their spirituality. Every single strategy adopted in the *Letters* to obtain the victory of the good witnesses this role.

Key words: Catherine of Siena letters, rhetoric strategies, the order and the request, the prophetic role, the teaching.

1. Premessa

L'auspicio che Aldo Manuzio manifestava, indirizzando la stampa delle *Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena* (1500) al cardinale Francesco Piccolomini, era che le lettere della santa senese si diffondessero per il mondo come «gravissimi predicatori» (c. 1) e che riuscissero a rifondare la rettitudine dei fedeli e la guida della Chiesa a capo della cristianità. Il loro testo avrebbe dovuto svolgere lo stesso ruolo di una predicazione vigorosa, secondo un'interpretazione comune sia ai più stretti discepoli di Caterina sia agli autori delle prime raccolte, che avevano spesso adattato e organizzato i testi in funzione predicatoria.[2] La predeterminazione di un tale ruolo, oltre al tono e all'andamento palesemente oratori che con tanta frequenza affiorano dalle *Lettere*, ne ha quasi sempre condizionato le letture critiche; le osservazioni, d'altro canto, che qui si intendono fare non si propongono di smentire una tale linea di interpretazione, ma piuttosto di verificarla da altri punti di vista, se è vero che la molteplicità dei piani di cui si compone l'epistolario cateriniano non può che condurre ad analisi dagli aspetti molteplici.

Ciò che pure è stato più volte notato negli studi sulle lettere della santa, accanto alla frequenza dei tratti oratori, è l'unitarietà dei testi, che si rileva al di là delle variazioni provocate da contenuto, occasione, destinatario e, complessivamente, dalla situazione comunicativa. Si può anzi dire che l'unitarietà delle *Lettere* è l'aspetto su cui più ci si è soffermati, cercandola oltre la ripetitività delle formule protocollari e, in una parola, di quella cornice pragmatica tipica del genere epistolare che, presumibilmente attribuibile all'opera di sistemazione di discepoli e curatori delle raccolte, aveva fatto parlare il Dupré Theseider di una cancelleria della santa e di una «quasi burocratica struttu-

2. Cfr. Marina ZANCAN, *Lettere di Caterina da Siena* [1992], in *Il doppio itinerario della scrittura. La donna nella tradizione letteraria italiana*, Torino: Einaudi, 1998, p. 113-153 a p. 127.

ra».[3] L'unitarietà, intravista, come si diceva, anche oltre lo scheletro formulare, trova conferma, secondo Giovanni Getto, nella ripetitività della struttura, costituita da un rigido corpo centrale della lettera distinto in una parte mistica e in una di carattere pratico.[4]

Molto più articolata, e ancor oggi termine di confronto, è l'analisi svolta nel 1941 da Giacomo Devoto, che preferisce indagare sulle varietà che spezzano l'uniformità delle *Lettere*, ma che ritornano in modo costante, confermando così l'unitarietà del *corpus*.[5] Le variazioni nello stile e nella testualità si manifestano soprattutto nel differenziarsi del periodare o, ancor più, del ritmo della periodizzazione in rapporto alla necessità di esortare, spiegare o affermare. Anche Devoto, peraltro, ritrova con forza, nelle *Lettere* di Caterina, l'impeto della predicazione che armonizza l'insieme, fornendogli un carattere alto e letterario, interrotto soltanto nei luoghi in cui l'inevitabile esposizione dei fatti assume i tratti della scrittura incolta o, forse meglio, dell'oralità.[6]

Tutto ciò, come si diceva, rimane ancora oggi un punto di riferimento importante per la lettura dell'epistolario cateriniano, e ciò che vorremo qui approfondire è proprio l'avvicendarsi delle variazioni in dipendenza di alcuni elementi della situazione comunicativa. Già è stato più volte notato il mutare dell'esposizione, nel *corpus* delle *Lettere*, in rapporto al destinatario o al contenuto del testo, ma in che misura incide, sull'alternarsi di lingua e stile, l'intenzione comunicativa di Caterina e, soprattutto, nel suo atto di comunicare,

3. Eugenio DUPRÉ THESEIDER, *Il problema critico delle lettere di santa Caterina da Siena*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 49, 1933, p. 117-278, le p. 229-239; e *Caterina da Siena*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 22, 1979. Il Dupré, com'è noto, giunse a dimostrare l'esistenza di una piccola cancelleria, sia pure rudimentale, di s. Caterina, nonostante l'opinione contraria di Robert FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, vol. I: *Sources hagiographiques*, Paris (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athèns et de Rome, 121), 1921, p. XI e XII, e vol. II: *Les oeuvres de Sainte Catherine de Sienne*, Paris (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athèns et de Rome, 135), p. 13 e 125, e vd. Enzo PETRUCCI, Antonio VOLPATO, Sofia BOESCH GAJANO, *Il contributo di Eugenio Dupré Theseider agli studi cateriniani*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* (Siena 17-20 aprile 1980), a cura di Domenico MAFFEI e Paolo NARDI, Siena: Accademia senese degli Intronati, 1982, p. 255-270, a p. 262. Cfr. ancora, per la formularità delle *Lettere*, Giovanni GETTO, *L'intuizione mistica e l'espressione letteraria di Caterina da Siena* [1939], in *Letteratura religiosa del Trecento*, Firenze: Sansoni, 1963, p.107-267, le p. 166-167, e Giacomo DEVOTO, *Secoli da S. Caterina da Siena* [1941], in *Studi di stilistica*, Firenze: Le Monnier, 1950, p. 219-244, le p. 220-223.
4. Giovanni GETTO, *L'intuizione mistica…*, cit., p. 167.
5. Giacomo DEVOTO, *Secoli da S. Caterina…*, cit., *passim*.
6. Ivi, p. 224-225 e 228 e vd. Marina ZANCAN, *Lettere di Caterina da Siena*, cit., p. 127-128 e 145-146. Alcuni aspetti dell'oratoria alta e dell'intromissione del parlato sono messi in evidenza da Alvaro BIZZICCARI, *Linguaggio e stile delle Lettere di Caterina da Siena*, «Italica», 53, 1976, p. 320-346. Cfr., per gli studi storico-linguistici su s. Caterina da Siena e per un'interpretazione dello studio di Devoto, Maria CATRICALÀ, *Caterina e la storia della lingua italiana*, in *Con l'occhio e col lume*, Atti del Corso seminariale di studi su s. Caterina da Siena (25 settembre - 7 ottobre 1995), a cura di Luigi TRENTI e Bente KLANGE ADDOBBO, Siena: Edizioni Cantagalli, 1999, p. 121-129.

come si esalta la forza illocutiva dell'«intenzione pratica»?[7] È quanto qui ci si propone di cominciare a indagare.

2. «Voglio» e «prego»

La struttura e l'articolazione delle *Lettere*, oltre che la fissità della cornice pragmatica, valicando lo *status* del destinatario e il rapporto di maggiore o minore familiarità che lo lega all'autrice, presentano una regolare distribuzione tra unità testuali ritornanti. Le sezioni in cui si divide il testo non sono sempre tutte presenti, anche perché il loro numero e la loro natura varia sulla base dell'estensione e dell'argomento. Nelle lettere di più complessa e completa articolazione, tuttavia, al «desiderio», espresso da Caterina nella formula fissa dell'*incipit*,[8] segue una parte di esposizione e di meditazione morale o spirituale, cui può succedere, ma con regolarità molto minore, una forma di *narratio* di fatti esemplari, o di eventi reali connessi alla precedente esposizione. Ciò che non si omette mai, nell'articolazione delle epistole, è l'esortazione, l'incitazione o anche l'ordine a tenere un determinato comportamento o a compiere una particolare azione. Le lettere di Caterina non aderiscono in alcun modo alle regole del *dictamen*,[9] né ne riproducono la suddivisione nelle cinque parti, ma sicuramente ne rispettano il ruolo centrale della *petitio*, che non per nulla diviene esclusivo nelle lettere più brevi, dove tutto può essere omes-

7. Sigfrid J. SCHMIDT, *Teoria del testo e pragmalinguistica*, in *La linguistica testuale*, a cura di Maria-Elisabeth CONTE, Milano: Feltrinelli, 1989, p. 248-271; cfr., per l'incidenza dell'intenzione comunicativa sulle «rivelazioni» di s. Caterina, Antonio VOLPATO, *Ascolto, memoria, narrazione: continuità e innovazione nelle rivelazioni di santa Caterina da Siena*, in *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), a cura di Gennaro LUONGO, Roma: Viella, 1998, p. 177-204.
8. È ben noto il modulo di apertura delle *Lettere*, dove, quasi sempre, all'invocazione iniziale seguono l'indicazione del destinatario, la sottoscrizione, con formula di umiltà, e l'espressione immediata del «desiderio». Si veda, per tutte, le prime due lettere indirizzate a Gregorio XI: «All nome di Gesù Cristo crucifisso e di Maria dolce, madre del Figliuolo di Dio. A voi dilettisimo e reverendo padre in Cristo Gesù. La vostra indegna misera miserabile figliuola Catarina, serva e schiava de' servi de Gesù Cristo, scrive a voi nel pretioso sangue suo; con *desiderio* di vedervi uno arbolo fruttifero, pieno di dolce e soavi frutti, piantato in terra fruttifera, ché, se fusse fuora della terra, seccarebbe e non farebbe frutto, cioè la terra del vero cognoscimento di noi»; «Al nome di Gesù Cristo crucifisso e di Maria dolce. Santissimo e reverendissimo padre mio in Cristo Gesù. Io Caterina, indegna e miserabile vostra figliuola, serva e schiava de' servi de Gesù Cristo, scrivo a voi nel pretioso sangue suo, con desiderio di vedervi pastore buono» (E. Dupré Theseider, *Epistolario di santa Caterina da Siena*, vol. I, Roma: Istituto storico italiano per il medioevo, 1940, pp. 212-213 e 268-269; d'ora in poi l'edizione sarà indicata con la sigla D seguita dal numero della pag., quando il testo non sia incluso in D, si cita dalle *Lettere di Caterina da Siena*, con note di Niccolò Tommaseo, a cura di P. Misciatelli, Siena: Libreria Giuntini Bentivoglio, 1913, indicata d'ora in avanti dalla sigla *T*, seguita dal numero della lettera. All'indicazione della pag. di *D* si farà seguire, per comodità, anche il numero della lettera di *T*).
9. Vd. Alvaro BIZZICCARI, *Linguaggio e stile…*, cit., p. 321-322.

so, tranne la richiesta ai propri destinatari di rivolgersi al bene. Si può anzi dire che l'importanza di ciò che si chiede sia enfatizzata nell'epistolario dalla sua anticipazione nell'*incipit*, tramite l'immediata espressione di quel «desiderio» che condiziona e indirizza tutto l'andamento della lettera.

La richiesta di Caterina, quando non sia direttamente rappresentata dal modo imperativo dei verbi, con cui ingiunge comportamenti e azioni particolari, è introdotta esplicitamente, e quasi esclusivamente, dai due verbi *volere* e *pregare*, che tuttavia non sono adoperati in modo indifferente. Si assiste a una sorta di dosaggio della volontà e della preghiera, ripetuto, al di là del destinatario, non in modo costante, ma con rilevante frequenza. A giudicare dalle 121 lettere incluse nel CD-ROM dei testi della letteratura italiana di LIZ3,[10] che riproduce l'edizione del Tommaseo, Caterina sembrerebbe esprimere la propria volontà ai destinatari con più frequenza della preghiera: *voglio* ricorre, infatti, 146 volte contro le 113 di *prego*. «Io voglio» è detto a chiunque e senza distinzioni, ancora una volta, di *status* o di rapporti personali; tutte le volte in cui ricorre, però, il verbo esprime la volontà della santa di imporre un comportamento morale o di spingere all'osservanza di regole religiose, e in nessun caso riguarda un'azione politica o un gesto concreto da compiere:

> Così *voglio* che vi serriate nel costato uperto del Figliuolo di Dio (*D* p. 127 - *T* n. 273);
> E però vi dissi che io desideravo di vedervi ripiena del fuoco dello Spirito santo […] voi e 'l figliuolo vostro, *voglio* vedervi e sentirvi accesi di questo amoroso fuoco (*D p.* 163 - *T* n. 145);
> *Voglio* che siate quello vero e buon pastore che, se aveste cento migliaia di vite, vi disponiate tutte a darle per l'onore di Dio e salute delle creature (*D* p. 215 - *T* n. 185).

Le lettere sono indirizzate rispettivamente al proprio padre spirituale Raimondo da Capua, alla regina Elisabetta, madre di Luigi il Grande, re d'Ungheria e al pontefice Gregorio XI; a quest'ultimo, in particolare, e nella stessa epistola, Caterina chiede che egli intervenga presso le città di Lucca e Pisa, aiutandole in ciò di cui hanno bisogno, ma anche convincendole a non aderire alla lega antipapale. In questo contesto, come si può vedere dall'esempio che segue, la richiesta è introdotta dal verbo *pregare*:

> *Pregovi* che vi mandiate profferendo come padre, in quello modo che Dio v'amaestra, a Lucca e a Pisa, sovvenendoli in ciò che si può e invitandoli a stare fermi e perseveranti (*D* p. 218 - *T* n. 185).

10. *Letteratura italiana Zanichelli*, CD-ROM dei testi della letteratura italiana, a cura di Pasquale STOPPELLI e Eugenio PICCHI, Bologna: Zanichelli, 1997.

E immediatamente dopo, per sollecitare il papa a mettersi in contatto con il signore di Pisa, Piero Gambacorta, e a scegliere un buon vicario per l'ordine dei domenicani, scrive:

> *Pregovi* che ne scriviate anco strettamente a misser Piero, e fatelo sollecitamente e non v'indugiate […] Ò inteso che 'l maestro dell'ordine nostro voi el dovete promuovere ad altro benefitio. *Pregovi*, per l'amore di Cristo crucifisso, che, s'elli è così, che voi procuriate di darci uno buono e virtuoso vicario (*D* p. 218-19 - *T* n. 185).

In una stessa lettera rivolta al pontefice, la funzione distinta dei due verbi appare più chiara per la loro compresenza, quasi che si voglia mettere in evidenza come il ritorno a Roma, richiesto qui con forza esplicita, sia conseguente alla conformità della propria vita a quella del Cristo:

> *Voglio* che siate uno albore d'amore, inestato nel verbo amore, Cristo crucifisso […] *Pregovi* per l'amore di Cristo crocifisso, che, più tosto che potete, n'andiate al luogo vostro de' gloriosi Petro e Pavolo. E sempre dalla parte vostra cercate d'andare sicuramente; e Dio dalla parte sua vi provedarà di tutte quelle cose che saranno necessarie a voi e al bene della sposa vostra (*D* p. 357 e 358 - *T* n. 252).

La sollecitudine con cui Caterina chiede e gli imperativi introdotti subito dopo dicono chiaramente che l'imperiosità del comando è solo formalmente attenuata: un comportamento retto e devoto è un imperativo costante per chiunque, ed esigere, dicendo *voglio*, che tutti vi obbediscano è un dovere verso Dio. Chiedere di compiere una qualsiasi azione per favorire un progetto politico, pur provenendo dal volere divino, appare come un'iniziativa della santa, che deve scegliere le strategie giuste per non ricevere un rifiuto. L'esortazione introdotta dal *prego*, infatti, spesso appare laddove il tono diviene più enfatico e coinvolgente, come si legge nell'ultima parte di una lunga e importante lettera in cui Caterina cerca di far leva su Nicolò Soderini perché convinca la città di Firenze a desistere dall'adesione con Pisa alla lega antipapale, o ancora in altre due lettere a Gregorio XI, sollecitato in entrambi i casi a intervenire contro la ribellione di Bologna del 21 marzo 1376:

> *Pregovi* voi, Nicolò, per quello amore inneffabile col quale Dio v'à creato e ricomprato tanto dolcemente, che voi studiate, giusta al vostro potere, — ché senza grande misterio non v'à Dio posto costì, — di fare che la pace e l'unione tra voi e la santa Chiesa si faccia (*D* p. 249 - *T* n. 171);
> Oimè, dolce padre mio, con questa dolce mano *vi prego* e vi dico che veniate a sconfiggiare e' nostri nemici: da parte di Cristo crocifisso ve 'l dico. Non vogliate credere a' consiglieri del dimonio, che volessero impedire el santo e buono proponimento. *Siatemi uomo virile* e non timoroso (*D* p. 267 - *T* n. 206);
> O santissimo babbo mio dolce, io non ci veggo altro modo né altro rimedio a riavere le vostre pecorelle, le quali come ribelle sono partite dall'ovile della santa Chiesa, non obedienti né subiette a voi, padre. Unde *io vi prego*, da parte

> di Cristo crucifisso, e *voglio* che mi facciate questa misericordia, cioè che con la vostra benignità vinciate la loro malizia (*D* p. 270 - *T* n. 196).

Negli ultimi due esempi, gli aggettivi affettuosi, che spesso, come nelle parole rivolte al Signore, accompagnano le invocazioni al pontefice, accentuano il tono intimo della preghiera. E si sarà notato come, nell'ultimo dei passi presentati, il *vi prego* sia bilanciato dal *voglio* successivo, mentre l'imperativo «*siatemi* uomo virile» è smorzato dal ricorso al dativo etico, che con accento femminile e materno invita alla virilità. L'alternarsi di *voglio* e *prego* condizionato dal tipo di richiesta non è, infatti, come si diceva, una regola assoluta, e può accadere che un'accentuazione maggiore imponga l'accostamento di *prego* e *voglio* o anche, talvolta, di *prego* e *costringo*, ma certamente l'uso differenziato dei due verbi è una tendenza più che marcata e non ricorre in dipendenza del carattere dei destinatari, bensì di ciò che Caterina intende comunicare.

3. «Così dico a te» e «voglio che facci tu»

Ciò che Caterina chiede, come si è visto, è sempre ben focalizzato: la sua volontà si esplicita e si dilata per buona parte del testo, sottolineata da reiterate esclamazioni, apostrofi, allocuzioni oltre che dal ricorso insistito agli esortativi e, ancor più, agli imperativi spesso ravvicinati e martellanti:

> da parte di Cristo Crocifisso ve 'l dico. *Non vogliate credere* a' consiglieri del dimonio, che volessero impedire el santo e buono proponimento. Siatemi uomo virile, e non timoroso. Rispondete a Dio che vi chiama, che veniate a tenere e possedere el luogo del glorioso pastore santo Pietro, di cui vicario sete rimaso, e ine drizate el gonfalone della santa croce (a Gregorio XI - *D* p. 267 - *T* n. 206);
> Ricevete dall'inferno quello che vi può dare. Oimè, oimè, abbiate misericordia a tante anime che periscono. E non mirate per lo scandalo che sia venuto in questa città (a Urbano VI - *T* n. 291);
> None schifate, per l'amore di Dio, questa fadiga, ma abbracciatela per Cristo crucifisso […] E pregate el caro vostro figliuolo strettamente, che con amore si profferi […] pregatelo che l'accetti fedelmente la sua petizione (alla regina d'Ungheria - *D* p. 164 - *T* n. 145);
> Ama questo dolce e glorioso Sposo che tì ha data la vita […] Fuggi dunque il veleno del mondo, che ti mostra un fiore […] Lévati su dunque da ogni tenerezza e amore proprio di te (a Benedetta, figlia di Giovanni d'Agnolino Salimbeni - *T* n. 112).

Sono strategie che, ancor più di altri elementi, conferiscono al testo un andamento oratorio e che pure permangono al di là della natura del destinatario. I modi dell'oratoria sacra attraversano tutte le lettere e si configurano come tratto unificante, ma possono anch'essi adeguarsi ai diversi ruoli che Caterina intende assumere nei confronti dei propri interlocutori o, meglio, all'intenzione pratica che percorre la comunicazione. Quando la lettera non si rivolge a pontefici, sovrani o alti prelati, i toni della predicazione divengono

più invadenti, in misura proporzionale al crescere dell'intento didascalico, che raggiunge le punte più alte laddove l'allocutivo adoperato per il destinatario è il *tu* e non il *voi*. Come il predicatore che si propone di istruire, in questi casi Caterina procede più facilmente per similitudini, false interrogative o simulazioni di dialogo.[11] Queste ultime, in particolare, intervengono quando più energico vuole essere il tentativo di convincere l'interlocutore, il cui comportamento è così palesemente erroneo da poter diventare, per tutti, esempio da evitare. Lo conferma il fatto che, proprio come accade nella predicazione, la simulazione di dialogo non ha un interlocutore determinato, ma si rivolge a un *tu* generico ed esemplare: nelle lettere in cui si crea una tale situazione comunicativa, Caterina abbandona il destinatario, cui si è rivolta fino a quel momento con il *voi*, per interloquire con un *tu* immaginario:

> *Sapete* che invano s'affadiga colui che guarda la città, se Dio non la guarda. Che faremo dunque, disaventurati a noi, ciechi e ostinati ne' defetti nostri, poi che Dio è colui che guarda e conserva la città e tutto l'universo, e io mi so' ribellato da lui, che è colui che è? E se io dicessi: Io non fo contra lui; dico che *tu fai* contra lui, quando *fai* contra el vicario suo, la cui vece tiene. *Vedi* che *tu se'* tanto indebolito, per questa ribellione fatta che quasi non ci à forza veruna però che siamo privati della nostra fortezza.
> […]
> noi membri putridi, figliuoli ribelli al padre saremo sì stolti, che facciamo contra a lui? Bene vediamo che senza lui non potiamo fare. Se *tu* se' contra la santa Chiesa, come *potrai* participare el sangue del Figliuolo di Dio, ché la Chiesa non è altro che esso Cristo?
> […]
> Come mi *dirai tu* che, se *tu offendi* uno corpo, che *tu* none *offendi* el sangue che è nel corpo? (a Niccolò Soderini - *D* p. 244-245, 246 e 247 - *T* n. 171);
> E se dicessimo: Il giudice no 'l fa; non è ben fatto che 'l faccia io? no, ché ogni otta ne sarai ripreso. Né più né meno *ti* cadrà la sententia adosso, se *tu ucciderai*, d'essere morto *tu*. None scuserà la legge la *tua* buona intenzione, che l'*ài fatto* per levare il malfattore di terra. Non vuole la legge né la religione, che, perché 'l giudice sia cattivo e non facci la giustizia, che *tu* la *facci* però *tu*. Debilo lassare punire al sommo giudice […] Così *vi* dico, carissimo padre e fratello in Cristo dolce Gesù, che Dio non vuole che *voi*, né veruno, vi facciate giustizieri de' ministri suoi (a Berbanò Visconti - *D* p. 66 - *T* n. 28).

Il *tu* che esplode all'improvviso, rivolgendosi a un destinatario indeterminato, è una strategia retorica che, commutando l'andamento dell'enunciazione, innalza il picco dell'emotività e accresce il potere di convincimento senza che il destinatario se ne avveda. La punta massima si raggiunge in una delle tre lettere indirizzate a suor Bartolomea, chiusa nel monastero di Santo Stefano in Pisa e proveniente dalla nobile famiglia della Seta. Nella più lunga e intensa

11. Vd., per le tracce della predicazione anche nel *Dialogo della divina Provvidenza*, Luisa AURIGEMMA, *Il volgare senese de «Il Dialogo» di s. Caterina*, Napoli: Loffredo editore, 1988, p. 45-47.

delle tre lettere a lei indirizzate, dopo l'esordio e un primo avvio del testo in cui l'allocutivo rivolto alla destinataria è il *voi*, si passa con determinazione al *tu*:

> Or così *pensate voi* figliuola mia, che *voi sete* sposa di Cristo crocifisso, non *dovete* pensare né volere altro che lui, cioè non consentire a pensieri. Che i pensieri non venissero, questo non *ti* dico; perciocché nol potres*ti* fare né *tu* né creatura. Perocché 'l dimonio non dorme mai: e questo permette Dio per far venire la sposa sua a perfetta sollicitudine, per farla crescere in virtù […] *Guarda*, che quanto *tu sentissi* questo in *te* medesima, che *tu non venga* a tedio né a confusione disordinata; né *non lassare* l'esercizio *tuo* né l'atto dell'orazione, perché il dimonio *ti* dicesse: «Che ti leva questa orazione, che non la fai con affetto né con desiderio? meglio ti sarebbe a non farla».
> […]
> Or così dico a *te*, carissima figliuola mia, che *io voglio che facci tu*. E *siami* specchio di virtù, seguitando le vestigia di Cristo crocifisso.
> […]
> Non dico più. *Permanete* nella santa e dolce dilezione di Dio (*T* n. 221).

La lettera continua servendosi, dopo la sua prima introduzione, del *tu*, e non si tratta certamente dello scivolare inavvertito da un sistema allocutivo all'altro, com'è tipico delle scritture semicolte. Sarebbe stata un'incongruenza eccessivamente marcata, estranea, al contrario di altri fenomeni del parlato che pure si incontrano nelle lettere, alla prosa media coeva[12] e pertanto soggetta, con buona probabilità, al filtro dei riportatori. Caterina si propone di impartire a Bartolomea gli insegnamenti necessari a una sposa di Cristo, ammaestramenti che si dilatano nel corpo della lettera in un crescendo di esortazioni e imperativi, fino a chiedere, come sempre imponendola, una rettitudine assoluta. Anche qui, infatti, la natura morale e spirituale della richiesta inducono a dire «io voglio», introducendo perentoriamente la propria volontà con il *verbum dicendi* e accentuando la forza del comando con l'iterazione fatica dell'allocutivo *tu* («dico a te… che io voglio che facci tu»). D'altro canto, gli insegnamenti dati a suor Bartolomea sono precetti validi per ogni religiosa e anche qui, sia pure in una diversa esposizione, il *tu* acquista una marca di genericità e si trasforma in un mezzo per spersonalizzare l'enunciato e parlare a un complesso di fedeli.

12. Cfr., per la definizione di «prosa media» nel Due-Trecento, Maurizio DARDANO, *Note sulla prosa antica*, in *La sintassi dell'italiano letterario*, a cura di Maurizio DARDANO e Pietro TRIFONE, Roma: Bulzoni, 1995, p. 15-50. Gli studi sulla continuità dei tratti del parlato italiano fin dalla prosa delle origini sono ormai numerosi, ci si limita a indicare alcuni importanti lavori di riferimento: Francesco SABATINI, *L'«italiano dell'uso medio»: una realtà tra le varietà linguistiche italiane*, in *Gesprochenes Italienisch in Geschichte und Gegenwart*, a cura di Günter HOLTUS e Edgar RADTKE, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1985, p. 154-184; ID. *Una lingua ritrovata: l'italiano parlato*, in «Studi latini e italiani», IV 1990, p. 215-234; Arrigo CASTELLANI, *Italiano dell'uso medio o italiano senz'aggettivi?*, in «Studi linguistici italiani», XVII 1991, p. 233-256 Giovanni NENCIONI, *Costanza dell'antico nel parlato moderno*, in *Gli italiani parlati*, Firenze: Accademia della Crusca, 1987; Paolo D'ACHILLE, *Sintassi del parlato e tradizione scritta della lingua italiana*, Roma: Bonacci, 1990.

4. L'io profeta della storia, l'anima rivelatrice dell'amore

Un'alternanza analoga a quella degli allocutivi *tu* e *voi* si ha con i pronomi di prima e terza persona, il cui avvicendarsi è funzionale alla rappresentazione dell'io. È stato più volte notato come le *Lettere*, sia pure secondo una formularità ricorrente nei documenti epistolari, si aprano con l'espressione dell'io: «*Io* Caterina, inutile serva di Gesù Cristo e vostra serva inutile, voglio […]»; «*Io* Caterina, serva inutile di Gesù Cristo, scrivo […]» (*D* p. 3 e 13 - *T* nn. 30 e 53). La professione di umiltà attenua solo in parte l'affermazione di sé e della propria volontà in prima persona: colei che parla si impone, con la stessa sicurezza, a qualsiasi destinatario, qualunque sia il suo stato. Può accadere, tuttavia, che lo stesso io si annulli o si nasconda comunicando fatti ed eventi in terza persona;[13] non per nulla ciò accade quando le lettere riferiscono visioni ed esperienze vissute in stato di estasi. Nel dire io, infatti, come sempre accade in ogni situazione comunicativa, Caterina rimanda a un'enunciazione unica e individuale che, pur trovando ragione di esprimersi nella coincidenza con la parola divina, ogni volta si riferisce a una sola e ben determinata circostanza. Il passaggio alla terza persona le consente di esporre fatti e contenuti fuori dal tempo e ascrivibili a chiunque. Chi dice io si pone inequivocabilmente come parlante e, per raggiungere il successo della comunicazione, deve rivolgersi a un tu definito e unico; la terza persona, al contrario, non ha necessità di rinviare a un'individualità precisa e meglio si presta a riferire di chiunque e per chiunque.[14] Le rivelazioni ricevute in estasi da Caterina sono un'esperienza vissuta fuori dall'individualità e dalla corporeità terrena: sono i momenti in cui dalla sua bocca escono i precetti universali di Dio.

Il Dupré Theseider ha dimostrato che alcune lettere hanno un rapporto di interdipendenza con il *Dialogo della divina provvidenza*, e che, in particolare, la lettera nº 272 dell'edizione Tommaseo ne costituisce, per alcune parti, una prima stesura.[15] La lettera, indirizzata a Raimondo da Capua, si apre annunciando una delle rivelazioni avute da Dio: la sperata riforma della Chiesa che avrebbe ricondotto i suoi pastori al rigore della virtù. Dopo aver illustrato le circostanze che hanno provocato la visione, Caterina si sdoppia, assegnando a una terza persona, ormai altra da sé, il compito di rivolgersi a Dio:

13. Cfr. Giulio FERRONI, *L'io e gli altri nelle «Lettere» di Caterina da Siena*, in *Le femmes écrivains en Italie au moyen âge et à la renaissance*, Atti del Colloqui internazionale (Aix-en-Provence, 12-14 novembre 1992), Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1994, p. 143-146.
14. Vd. Émile BENVENISTE, *Struttura delle relazioni di persona nel verbo* [1946] e *La natura dei pronomi*, in *Problemi di linguistica generale*, Milano: Il Saggiatore, 1994, 2ª ed., p. 269-282 e 301-309, rispettivamente le p. 274-275 e 304-306.
15. Eugenio DUPRÈ THESEIDER, *Sulla composizione del «Dialogo» di Santa Caterina da Siena*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 117, 1941, p. 161-202, in particolare a p. 199; e vd. per il rapporto tra la lettera n. 272 e la datazione del *Dialogo*, Giuliana CAVALLINI, *Introduzione* a S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della divina provvidenza ovvero Libro della divina dottrina*, a cura di Giuliana CAVALLINI, Siena: Edizioni Cantagalli, 1995, p. XI-XLVII, le p. XXIV-XXX.

> E la consolazione che io ebbi ricevendo la lettera del dolce babbo [il pontefice] e vostra [Raimondo da Capua]: perocché amaritudine ebbi per lo danno della Chiesa, e per la vostra amaritudine, la quale avevo io inteso molto intrinsecamente il dì di santo Francesco; ed ebbi allegrezza perché mi traeste di molto pensiero: Onde, lette le lettere e inteso tutto, *pregai una serva di Dio*, che offerisse lagrime e sudori dinanzi da Dio per la sposa [la Chiesa] per la infermità del babbo.
> Onde subito per divina grazia *le crebbe* uno desiderio e una allegrezza sopra ogni modo. E aspettando che venisse la mattina per avere la Messa, […] *si pose* nel luogo suo con vero cognoscimento di sé, vergognandosi dinanzi a Dio della sua imperfezione (*T* n. 272).

Inizia così il dialogo tra la verità eterna e la sua serva, che ben presto, e quasi insensibilmente, si identifica, ed è indicata nel corso dell'esposizione, come l'*anima*:[16]

> Allora, crescendo il fuoco del desiderio, *stava* quasi beata e dolorosa […] E in tanto crebbe il santo e amoroso fuoco, che il sudore dell'acqua, il quale *gittava*, *ella lo spregiava* […] dicendo *a sé medesima*: «*Anima mia*, tutto il tempo della vita tua hai perduto […]». Allora *quella anima*, speronata dal santo desiderio, *si levava* molto maggiormente, e *apriva* l'occhio dell'intelletto e *speculavasi* nella divina carità (*T* n. 272).

La serva/Caterina si rivolge all'anima, favorendone sia l'entrata in scena sia la sovrapposizione a se stessa.[17] Le motivazioni che la inducono allo scambio coincidono con quelle che la spingono a ricorrere alla terza persona: in molte occasioni, infatti, in cui la santa vuole accomunare sé e i propri destinatari in un'azione esemplare per chiunque, si serve dell'anima come di un soggetto generico. L'anima svolge per Caterina le funzioni che nella lingua spesso assume la terza persona per esprimere l'impersonalità:

> Adunque, poi che è di tanta fortezza ed èvi di necessità, voglio che voi non restiate mai di cresciare legna al fuoco del santo desiderio […] Allora s'unisce l'*anima* col prossimo suo e, quanto più dà della materia al fuoco […] tanto

16. Cfr., per il subentrare, nel *Dialogo*, della serva/Caterina e dell'Anima alla voce narrante e per l'uso della terza persona in alcune lettere contenenti rivelazioni, in parte esaminate anche nel nostro lavoro, Antonio VOLPATO, *Ascolto, memoria, narrazione…*, cit., p. 188-192.
17. Nel *Proemio* al *Dialogo* è Dio che favorisce la sostituzione: «Ricordomi d'aver udito da alcuna serva di Dio che essendo in orazione levata con grande elevazione di mente, Dio […] tra l'altre cose diceva: "Apre l'occhio dello 'ntelletto […]. E tra la bellezza che Io ò data all'anima creandola alla immagine e similitudine mia, raguarda costoro […]." Bene è dunque vero che l'anima s'unisce in Dio per effetto d'amore. Sì che volendo più virilmente cognoscere e seguitare la verità, levando el desiderio suo prima per se medesima, considerando che l'anima non può fare vera utilità di dottrina, d'esemplo e d'orazione al prossimo suo se prima non fa utilità a sé […] domandava al sommo ed eterno Padre quattro petizioni» (*Il Dialogo della divina provvidenza*, ed. cit., p. 2-3).

> cresce el caldo dell'amore di Cristo e del prossimo suo (*D* p. 273 - *T* n. 219);
> Poi che Dio è disposto a porgiarci la misericordia sua, none state, fratelli miei, più indurati, ma umiliatevi ora, mentre che avete el tempo, però che l'*anima* che s'aumilia sarà sempre esaltata (*D* p. 286 - *T* n. 207).

Il procedimento è particolarmente evidente nell'ultimo esempio, dove il pronome indefinito del passo evangelico è sostituito dall'*anima*: «*qui* se humiliat, exaltabitur» (Lc 14, 11) > «*l'anima* che s'aumilia sarà sempre esaltata». È un modo non dissimile da quello seguito nel passaggio dal *voi* al *tu* generico, e mira, ancora una volta, a universalizzare le proprie parole, rivolgendosi a un interlocutore indeterminato. L'esigenza di parlare a tutti i fedeli affiora quando il contenuto e l'intento della comunicazione riguardano la rettitudine morale da perseguire, l'adesione incondizionata ai dettami della fede, l'obbedienza senza eccezioni al volere divino e della Chiesa, tutto quanto cioè sia connesso con la vera spiritualità cristiana, che nel *Dialogo* è interamente illustrata da Dio. Le rivelazioni della Verità eterna sono concesse all'Anima/Caterina, ma anche all'Anima universale di cui la santa riferisce in terza persona, e sono le stesse verità che la inducono a esigere da chiunque un comportamento adeguato ricorrendo al tono imperioso dell'«io voglio». I modi più attenuati della richiesta, che la spingono, al contrario, a *pregare* colui che deve compiere un'azione ben precisa, nascondono solo in parte la portata del comando, volto a produrre, in buona parte dei casi, interventi politici o militari. Anche queste ultime richieste provengono dalla voce divina, ma sono connesse, più che alle rivelazioni spirituali da cui è percorso il *Dialogo*, alla profezia di cui Caterina si è assunta il ruolo e di cui più forte si avverte la presenza nelle *Lettere*. D'altro canto se all'«io voglio», che chiede un giusto comportamento, corrisponde l'impersonalità della terza persona nel rivelare le verità spirituali, all'«io prego» che ordina un'azione fa riscontro la prima persona con cui si riporta la profezia:

> Restringendosi l'anima mia fra sé e Dio, con grande fame della salute nostra e della riformazione della santa Chiesa e del bene di tutto quanto il mondo; non pare che Dio manifesti altro rimedio, né *io veggo* altro in lui, che quello della pace. Pace, pace dunque, per l'amore di Cristo crocifisso!
> […]
> Spero nella bontà di Dio e nella Santità Vostra che giusta al vostro potere v'ingegnerete di ponere il rimedio detto, della santa pace. Questo è la volontà di Dio. E *dico*vi da parte del dolce Gesù, che di questo e dell'altre cose che avete a fare, voi pigliate consiglio da' veri servi di Dio (*T* n. 209);
> *Spero* nella bontà di Dio e nella santità vostra, che quello che non è fatto farete […]. Questo vi richiese (come voi sapete che vi fu detto) Dio che faceste, cioè di procurare alla reformazione della santa Chiesa, procurando in punire i difetti e in piantare i virtuosi pastori; e pigliaste la pace santa con gl'iniqui figliuoli per lo migliore modo e più piacevole secondo Dio, che fare si potesse […]. E *temo* che, se non si rimediasse di fare quello che non è fatto […] che noi vedessimo venire maggiori inconvenienti; *io dico*, tali, che ci dorrebbero più che non fa il perdere le cose temporali (*T* n. 267).

La prima lettera è indirizzata a Gregorio XI e riferisce al pontefice le indicazioni divine circa la condotta da tenere nella guerra contro la lega antipapale: è preferibile salvare, nella pace, i valori spirituali rappresentati dalla Santa sede piuttosto che conservare i poteri temporali. La seconda, pur essendo rivolta a Raimondo da Capua, indirizza ancora al pontefice i consigli già venuti da Dio sulla riforma della Chiesa. La conferma di un tale modo di procedere si ha in altre due lettere, dove rivelazioni legate alla dottrina e ai precetti religiosi sono riferite non a Caterina e da Caterina in prima persona, ma attraverso la serva di Dio che le fa da controfigura:

> Come disse la somma verità a una serva sua inutile: «Io voglio che tu sia amatrice di tutte quante le cose, ché sono tutte buone e perfette e sono degne d'essare amate, e tutte sono fatte da me che so' somma bontà, excepto che il peccato: non è in me, ché, se fusse in me, dilettisima figliuola, sarebbe degno d'essare amato» (Alla badessa del monastero di Santa Marta da Siena e a suor Niccolosa - *D* p. 5 - *T* n. 30);
> O figliuolo carissimo, chi dubita che nel principio della via gli pare fadigoso; ma poich'egli è giunto a'piei dell'affetto, dell'odio e dell'amore, ogni cosa amara gli diventa dolce. Sicché il primo scalone nel corpo di Cristo sono i piei. Questa fu la regola ch'egli insegnò una volta a una sua serva, dicendo: «Lévati su, figliuola, lévati sopra di te, e sali in me. E acciocché tu possa salire, io t'ho fatta la scala, essendo chiavellato in Croce. Fa', che prima tu sagli a' piei, cioè l'affetto e il desiderio tuo; perocché come i piei portano il corpo, così l'affetto porta l'anima […]» (*T* n. 74).

Il ruolo di Caterina profeta si esprime soprattutto nelle *Lettere*, dove chiede che le azioni di chi è preposto a guidare le vite spirituali o temporali degli uomini siano tali da modificare la storia. Nel *Dialogo*, l'Anima/Caterina interroga Dio per se stessa, per la riforma della Chiesa, per il mondo e la pace dei cristiani ribelli, per la salvezza di tutti i fedeli, e ne riceve in risposta la rivelazione delle verità spirituali. Nelle *Lettere* la missione profetica, intesa come «guida dei cristiani non nella loro vita spirituale, ma nella loro vita storica»[18] si esplicita pienamente nel chiedere alla Chiesa che compia il suo cammino verso Dio e nella storia. Non per nulla il ruolo profetico e, conseguentemente, il chiedere per ingiungere l'azione è assente dal *Dialogo*, i cui temi, «la verità in funzione della carità e la dignità dell'uomo perfetta nella carità»,[19] sono il nodo essenziale della mistica e della spiritualità della santa. Con le *Lettere* Caterina affronta i problemi politici che più coinvolgono la Chiesa in quegli anni e, «per il carattere di questa sua presenza, il titolo che meglio la definisce è

18. Claudio LEONARDI, *Caterina da Siena: mistica e profetessa*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano - bernardiniano*, cit., p. 155-172, a p. 157. Ringrazio il professor Claudio LEONARDI per i suggerimenti preziosi, offertimi durante la discussione del Seminario tenutosi a Firenze il 12 giugno 2001, sul rapporto tra il chiedere di Caterina nelle *Lettere* e la profezia.
19. «Così strettamente legati da formarne uno solo: quella della vicenda spirituale dell'uomo», Giuliana CAVALLINI, *Introduzione* a *Il Dialogo*…, cit., p. XXX.

quello di profeta»,[20] titolo assegnatole dalle stesse fonti che la definiscono «veracissima prophetissa».[21] Pur non essendo una stratega o, più genericamente, una politica,[22] Caterina sfrutta il dono della profezia per assumere una funzione di guida storica della cristianità: la sua parola e le sue azioni interpretano pienamente la profezia neotestamentaria che si esercita direttamente sulla storia.[23] Nel testo delle *Lettere*, il ruolo profetico è assunto dall'io e si rivolge in prima persona alla Chiesa e al papato perché salvaguardino l'unità e consentano la salvezza dei cristiani. Nel *Dialogo*, vero scritto mistico di Caterina, l'Anima rivela in terza persona i modi dell'unione in Dio, e di un bene raggiungibile soltanto attraverso l'amore.

5. Chiedere illustrando le metafore

Il diverso andamento del testo condizionato dall'intenzione comunicativa è particolarmente sensibile nelle lettere indirizzate a discepoli, familiari o consorelle, dove la ridotta formalità del rapporto e la consuetudine familiare consentono l'uso esclusivo del *tu* come allocutivo. Sono le situazioni in cui

20. Claudio LEONARDI, *Caterina la mistica*, in *Medioevo al femminile*, a cura di Ferruccio Bertini, Roma-Bari: Laterza, 1989, p. 170-195, a p. 179.
21. *Legenda minor*, a cura di Ezio FRANCESCHINI, Milano, Fontes vitae S. Catharinae senensis X, 1942, p. 122.
22. Cfr. Franco CARDINI, *L'idea di crociata in Santa Caterina da Siena*, in *Atti del Simposio internazionale caterininao-bernardiniano*, cit., p. 57-87, le p. 62-63; Suzanne NOFFKE, *Catherine of Siena. Vision Through a Distant Eye*, Collegeville/Minnesota: The Liturgical Press, 1996, p. 74-86; Giuliana CAVALLINI, *Catherine of Siena*, London: Chapman, 1998, p. 108. In realtà, dei quattro obiettivi che Caterina si era proposta, la riforma della Chiesa, il ritorno del papa a Roma, la pace in Italia e la crociata contro i turchi, solo il secondo fu raggiunto. La felice conclusione del ritorno di Gregorio XI a Roma nel 1377 e della pacificazione tra Firenze e il papato nel 1378 non sfociarono, peraltro, come Caterina aveva sperato, nella pace universale, e per di più, subito dopo la morte di Gregorio XI, un gruppo di cardinali che non aveva riconosciuto l'elezione del suo successore Urbano VI provocò lo scisma che sarebbe durato fino al 1411. La tenacia, tuttavia, con cui la mistica senese si prodigò per il trionfo del bene comune prevalse sul modesto riscontro dei suoi successi storici e diede significato all'esistenza di un magistero femminile. L'impegno pubblico della santa domenicana fu tale da impostare in modo completamente nuovo l'intervento delle donne sulla politica ecclesiastica: il suo modello offuscò, almeno in parte, quello già influente di s. Brigida di Svezia e segnò definitivamente l'innovazione di una religiosità non solo femminile. Cfr. Roberto RUSCONI, *L'attesa della fine*, Roma: Istituto storico italiano per il medioevo, 1979, p. 24-26 e 28-35; *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di Giuseppe POZZI e Claudio LEONARDI, Genova: Marietti, 1988, p. 227; Francesco BRUNI, *Dalle Origini al Trecento*, in *Storia della civiltà letteraria*, diretta da Giorgio BÀRBERI SQUAROTTI, vol. I in 2 tomi, Torino: Utet, 1990, I/1, p. 100.
23. Cfr., per la differenza tra la profezia dell'Antico Testamento, che si identifica con l'annuncio del Messia, e quella neotestamentaria, che guida i cristiani nelle vicende della storia, Claudio LEONARDI, *Caterina da Siena: mistica e profetessa*, cit., p. 157-158, e vd., per la profezia come modo di conoscenza attraverso la rivelazione, Jean-Pierre TORRELL, *Recherches sur la théorie de la prophetie au moyen âge*, Fribourg: Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1992, p. XII-XIV.

Caterina può esercitare con più decisione il proprio magistero e in cui cresce, conseguentemente, il tono didascalico. Se ne ha una conferma dal frequente modo di procedere per domanda e risposta, che guida il destinatario lungo deduzioni progressive o lo aiuta a comprendere meglio quanto è stato appena esposto:

> Ma sai che vedere è, e che amare è quello degli uomini del mondo? È uno vedere tenebroso e oscuro […] Ma perché è oscuro questo vedere? Perché s'è posto nella oscurità delle cose transitorie del mondo (alla contessa Benedetta Salimbeni - *T* n. 113);
> Di tre sorti è l'orazione. L'una è continua, cioè il continuo santo desiderio […] L'altro modo è orazione vocale, quando localmente si dice l'officio, o altre orazioni. Questa è ordinata per giungere alla terza, cioè alla mentale […] Ove manifesti tu l'amore, la fede, e la speranza, e l'umiltà? nell'orazione […] Dove sentirai tu dolore della coscienza? nell'orazione. Dove ti spoglierai tu dell'amore proprio […]? nell'orazione. Dove sentirai tu l'odore della verginità […]? in questa dolce madre dell'orazione (alla nipote, suor Eugenia - *T* n. 26).

In particolare, nelle lettere in cui Caterina avverte con più forza il proprio ruolo di maestra verso altre religiose o verso donne in procinto di prendere il velo, più frequenti si succedono le similitudini e le spiegazioni di allegorie e metafore, costruite per lo più ponendo in connessione un'immagine concreta, sensibile a un'immagine spirituale.[24] È il procedimento alla base delle numerosissime metafore della specificazione che ricorrono nei testi di Caterina da Siena e che, come si è tentato di dimostrare altrove,[25] almeno fino alle soglie della Controriforma, si incontrano, con maggiore o minore frequenza, negli scritti di altre mistiche, da Angela Merici a Camilla Battista Varano, da Caterina de' Vigri a Maria Maddalena de' Pazzi e, in misura più elevata, in Domenica da Paradiso.

Le metafore della specificazione che si incontrano in quasi tutto l'epistolario cateriniano, come, tra le altre, *l'occhio dell'intelletto, il coltello dell'odio, la chiave del sangue suo* sono una forma di metafora *in praesentia*, nella quale i due componenti, comparato e comparante, divengono l'uno il determinante dell'altro. In particolare, le metafore della specificazione che si leggono negli scritti di Caterina e in altri testi religiosi di mano femminile sono, nella quasi totalità dei casi, metafore per analogia a quattro termini, dove B sta ad A nello

24. Cfr. Gabriella ANODAL, *Le immagini del linguaggio cateriniano e loro fonti*, in «Rassegna di ascetica e mistica», 1971, n. 3. p. 243-254 e n. 4, p. 337-343; 1972, n. 4, p. 332-343; Michele FORTUNA, *Struttura dell'anima nel linguaggio metaforico di s. Caterina da Siena*, in «Rassegna di ascetica e mistica», 1972, n. 3, p. 251-262; Giuliana CAVALLINI, *Consonanze tomistiche nel linguaggio cateriniano: «Le vere e reali virtù»*, in «Rassegna di ascetica e mistica», 1974, n. 1, p. 73-82.
25. Rita LIBRANDI, *Una storia di genere nelle scritture delle mistiche: connessioni e giunture metaforiche*, in *Storia della lingua e storia*, Atti del II Congresso dell'Associazione degli storici della lingua italiana (Catania, ottobre 1999), Firenze: Cesati, in corso di stampa.

stesso rapporto in cui D sta C:[26] nell'ultimo degli esempi indicati, pertanto, la *chiave* sta alla *porta* come il *sangue di Cristo* sta al *paradiso*. La loro frequente ricorrenza nell'epistolario cateriniano era stata già notata, peraltro, da Giovanni Getto, che segnalava le figure definendole «concetti preceduti da traslati».[27] Si tratta del resto di un procedimento ben noto tanto alla tradizione letteraria quanto a quella cristiana e non è facile stabilire quanto la loro presenza in altri testi mistici prodotti da donne dipenda dal modello della santa senese.[28] Soprattutto all'interno della cultura cristiana alcune immagini metaforiche erano diffuse e decodificabili con la stessa immediatezza del significato letterale,[29] e sarà sufficiente rinviare, per alcune metafore della specificazione, al rituale della liturgia, e a sequenze, discendenti peraltro dalle Scritture, quali *il pane della salvezza eterna*. L'ampia ricorrenza delle metafore della specificazione, delle loro associazioni, della loro «interpretazione letterale» ci sembra testimonianza palese della formazione religiosa destinata ai fedeli e in particolare alle donne, della spiegazione dei simboli che era loro fornita e, soprattutto per le metafore connesse al corpo e alle piaghe di Cristo, dell'educazione alla preghiera e alla meditazione.[30] Per queste pratiche, infatti, come sarà in seguito ripetuto nei numerosi *Giardini dell'orazione* di produzione osservante e come già si intravede nella lettera sopra riportata, di Caterina a suor Eugenia, si consigliava di raffigurarsi nella mente i luoghi, i personaggi, gli eventi della passione.[31]

26. Vd. Bice Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano: Bompiani, 1997, p. 161.
27. Giovanni Getto, *L'intuizione mistica…*, cit., p. 185. Più di recente la loro ricorrenza negli scritti della santa è stata sottolineata da Marina Benedetti, *Le opere di s. Caterina da Siena: aspetto linguistico*, in *Con l'occhio e col lume*, cit., p. 117-119, a p. 118 e si veda nello stesso vol. lo studio di Dorota Sliwa, *Le metafore del «giardino» nel linguaggio mistico di santa Caterina da Siena*, p. 131-145, che a p. 141 include tra «le costruzioni» le metafore della specificazione, indicandole come «sintagmi nominali».
28. Cfr., tuttavia, Vittorio Coletti, *Parole dal pulpito*, Torino: Marietti, 1983, p. 97-106.
29. Non ci si sofferma qui sul senso «letterale» delle metafore e sugli studi relativi alle metafore linguistiche intese come metafore concettuali, per i quali mi permetto ancora di rinviare al mio lavoro cit. e in corso di stampa.
30. Nel lavoro cit. alla n. 24, si indicava, come esempio particolarmente significativo, un testo composto nell'ultimo decennio del sec. XIV: il *Colloquio spirituale* di Simone da Cascina (ed. a cura di Fausta Dalla Riva, Firenze: Olschki, 1982). L'autore, più volte priore del monastero femminile di Santa Caterina a Pisa, ricopre un ruolo importante nella trasmissione della cultura religiosa in volgare e in particolare il *Colloquio* illustra a un'interlocutrice femminile i sensi nascosti della liturgia. Simone ne spiega il significato ricorrendo, spesso per via di similitudini, all'associazione tra realtà concreta e immagini spirituali, mentre un fraticello, anch'egli protagonista del *Colloquio*, rielabora quanto esposto da Simone in raffigurazioni allegoriche. Cfr. Lina Bolzoni, *Il «Colloquio spirituale» di Simone da Cascina. Note su allegoria e immagini della memoria*, in «Rivista di letteratura italiana», 3, 1985, p. 9-65.
31. Cfr., per la bibliografia sull'argomento, Rita Librandi, *Libri, raffigurazioni di trame e metafore nei «Sermoni» di Domenica da Paradiso*, in Rita Librandi e Adriana Valerio, *I «Sermoni» di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1999, p. LXXIX-CLII, le p. XCIV-CIV.

Se in tutte le lettere di Caterina si incontrano, una o più volte, sequenze metaforiche così costruite, accade di trovare più facilmente lo scioglimento e la spiegazione della loro genesi nelle epistole rivolte, come si diceva, ad altre donne, per lo più religiose o in attesa di diventarlo. Se ne veda un esempio nella lettera indirizzata alla contessa Benedetta Salimbeni:

> Col sangue suo ci tolse la servitudine del peccato, ed hacci fatti liberi, traendoci dalla signoria del dimonio, che ci possedeva come suoi. Il sangue, ancora, ci ha fatti forti, e hacci messi in possessione di vita eterna; perocché e chiovi ci sono fatte chiavi che hanno dissertata la porta che stava chiusa per lo peccato che era commesso.
> […]
> Lévati su dunque da ogni tenerezza e amore proprio di te, e entra nelle piaghe di Cristo crocifisso, dove è perfetta, e vera sicurità. Egli è quel luogo dolce dove la sposa empie *la lampana del cuore suo*: ché drittamente il cuore è una lampana. Il quale debbe essere siccome la lampana, ch'è stretta da piedi e larga da capo; cioè che 'l desiderio e affetto suo sia ristretto al mondo e largo di sopra: cioè dilagare il cuore e l'affetto suo in Cristo crocifisso, amandolo e temendolo con vera e santa sollecitudine. E allora empirai questa lampana al costato di Cristo crocifisso (*T* n. 112).

La stessa immagine della lampana è ripresa in una lettera a sua nipote, Nanna Benincasa:

> E però vedi che, a volere essere sposa di Cristo, ti conviene avere la lampana, e l'olio e il lume. Sai come s'intende questo, figliuola mia? Per la lampana s'intende il cuore nostro: perocché il cuore debba essere fatto come la lampana. Tu vedi bene che la lampana è larga di sopra, e di sotto stretta […]. Ora a questo modo sarà il cuore nostro veramente una lampana. Ma pensa, figliuola mia, che questo non basterebbe, se non ci fosse l'olio dentro. Per l'olio s'intende quella dolce virtù piccola della profonda umiltà: perché si conviene che la sposa di Cristo sia umile e mansueta e paziente; e tanto sarà umile quanto paziente, e tanto paziente quanto umile (*T* n. 23).

Se si volesse sintetizzare la nuova connessione data nella lettera, si potrebbe costruire una metafora della specificazione come *l'olio dell'umiltà*. Caterina esplicita per i propri discepoli i legami posti alla base di immagini metaforiche che sono state adoperate come strumento di educazione religiosa. Si sarà notato, peraltro, nel primo dei due passi riprodotti, l'esortazione a entrare nelle piaghe di Cristo, che bene esemplifica l'incitazione a una preghiera di totale immedesimazione e annullamento. Gli scritti di Caterina mostrano i segni di una pedagogia religiosa che insiste sull'associazione di sensibile e spirituale: ne testimoniano l'avvenuta ricezione, e al tempo stesso si propongono di impartire lo stesso insegnamento. Istruire attraverso connessioni metaforiche, di cui si sciolgono proficuamente le giunture, è per lei un altro modo di chiedere un comportamento virtuoso, come chiaramente dimostrano le parole rivolte a Benedetta Salimbeni e alla nipote Nanna. Nelle *Lettere* ogni variazione indot-

ta dall'oggetto su cui si vuole focalizzare l'attenzione o dal destinatario che si intende convincere o, più esattamente, dall'intenzione comunicativa rinvia a una strategia consapevole, messa in atto per indirizzare al bene l'agire degli uomini. Caterina è indotta a una tale consapevolezza dall'orgoglio del proprio magistero, un orgoglio che affiora nell'alternarsi sapiente di severità imperiosa e di tenerezze affettive e che per lei si fonda, oltrepassando il filtro degli scrivani, sull'univocità tra la parola divina e la propria.